

GRANDEUR ET MISÈRE
DE NOTRE CONNAISSANCE DE DIEU
CHEZ SAINT BONAVENTURE

Ce titre d'allure pascalienne n'annonce pas un nouveau parallèle entre le philosophe français moderne et le théologien franciscain médiéval. Le mot de Pascal évoque la grandeur et la misère de l'homme et de sa science, ses horizons infinis et ses incertitudes, parce qu'il ne peut se situer lui-même entre ces deux abîmes de grandeur et de petitesse. Chez saint Bonaventure, la grandeur exprime l'opinion flatteuse que les Philosophes anciens avaient de leur propre connaissance de Dieu, ainsi que l'émerveillement de Bonaventure devant les mystères de la vie divine qui sont accessibles à la raison illuminée par la foi; la misère, c'est le champ restreint, l'incertitude, les erreurs des Philosophes sur Dieu, la présomption qui les aveugle.

Comme historien de la philosophie, j'incline à penser que la misère de la connaissance de Dieu chez saint Bonaventure, c'est la difficulté d'une interprétation cohérente de l'ensemble des doctrines qu'il professe tour à tour, comme aussi bien les interprétations contrastantes auxquelles elles donnent lieu au cours des siècles et de nos jours. Pour les uns, ce qui fait sa grandeur, c'est d'être une « philosophie chrétienne » et la synthèse définitive de l'augustinisme. Pour d'autres, au contraire, c'est cette assomption trop confiante du platonisme augustinien et pseudo-dionisien qui en fait la misère, car elle a imposé une camisole de force à sa pensée et a empêché celle-ci d'être pleinement valable comme philosophie et pleinement chrétienne ou pleinement christocentrique dans certaines doctrines théologiques (1). Se voyant acculés à un choix difficile, certains se refusent à prendre nettement position, estimant qu'il est encore à la gloire de notre Docteur que la réponse négative à ces questions ne soit pas évidente et que des études ultérieures pourraient

(1) Cf. notre article, *Pour la médiation de S. Bonaventure dans le dialogue œcuménique*, dans *Laurentianum* 12 (1971) 435-450, en marge de l'ouvrage de Hinrich Stoevesandt, *Die letzten Dinge in der Theologie Bonaventuras*, EVZ - Verlag, Zürich 1969.

mener à des positions plus confortables. D'autres s'engagent dans des voies nouvelles encore inexplorées, voies dont notre Docteur n'a pas eu pleinement conscience, mais que l'on découvre à l'œuvre dans l'ensemble de sa pensée philosophique, théologique et mystique, et qui montrent en Bonaventure un interlocuteur de choix dans le dialogue œcuménique avec les religions historiques non-chrétiennes, telles celles de l'Inde, de la Chine et du Japon.

Vous aurez certainement deviné que je fais allusion à la *Philosophie de saint Bonaventure* d'Etienne Gilson, à la controverse de Hinrich Stoevesandt avec A. Gerken, sur la christologie de saint Bonaventure, ainsi qu'à l'ouvrage récent de Ewert H. Cousins sur la « coïncidence des contraires » chez saint Bonaventure. Il n'est pas besoin de rappeler par surcroît, que l'interprétation traditionnelle de l'ensemble des textes de saint Bonaventure comme une théologie de la connaissance de Dieu conserve toujours ses droits.

Pascal estime que ce qui fait la grandeur véritable de l'homme, c'est son incompréhensibilité à ses propres yeux, et que la meilleure méthode, pour le lui faire comprendre, est de lui montrer tour à tour sa grandeur et sa misère. J'ai pensé qu'il ne saurait être sans profit d'appliquer cette méthode à saint Bonaventure, en montrant la signification que prennent les doctrines de saint Bonaventure sur la connaissance de Dieu, selon qu'on les entend comme une « philosophie chrétienne », comme une « métaphysique théologique » de la « coïncidence des contraires », ou comme une théologie, telle qu'il la conçoit.

Peut-être ferai-je pour quelques lecteurs figure d'iconoclaste. Il n'en est rien, car j'ai depuis longtemps mené sur ces questions un dialogue fraternel avec ces auteurs, dans un même amour de saint Bonaventure. Je sais bien qu'il n'est guère de mode d'inviter les avocats du diable aux congrès organisés en l'honneur de quelque docteur. Mais, même les avocats du diable ne contribuent-ils pas à la glorification de notre docteur en aidant à le comprendre dans ses dimensions réelles? C'est ce que nous semble avoir exprimé Pascal quand il écrivait: « Il est dommageable de faire trop voir à l'homme sa grandeur sans sa bassesse, et encore plus de lui faire ignorer l'une et l'autre. Il est utile de lui mettre l'une et l'autre sous les yeux » (2). Ce recours à la « coincidentia oppositorum », peut changer bien des choses dans notre façon d'étudier saint Bonaventure, en nous ramenant de la « philosophie chrétienne » et de la « métaphysique théologique » à la théologie de saint Bonaventure.

(1) Cf. notre article "Pour la méditation de S. Bonaventure dans le dialogue œcuménique", dans *L'Annuaire de la Faculté de Théologie de Louvain* 1971-1972, en marge de l'ouvrage de Hinrich Stoevesandt, *Die letzten Tage in der Theologie Bonaventuras* XVI.

(2) D'après la traduction italienne de Luigi Gasperetti, Torino 1929, p. 148.

I - « PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE » ET CONNAISSANCE DE DIEU.

En 1923, E. Gilson publiait un ouvrage qui a été pour un demi-siècle le manuel d'initiation au bonaventurisme. La pensée globale du Séraphique Docteur y est présentée, en compagnie de celle de saint Thomas d'Aquin, comme une philosophie chrétienne: « Également chrétiennes, en ce qu'elles satisfont également aux exigences des données de la foi, elles n'en restent pas moins deux philosophies... Organisées selon deux préoccupations initiales différentes, elles n'engageront jamais sous le même aspect les mêmes problèmes... La philosophie de saint Thomas et celle de saint Bonaventure se complètent comme les deux interprétations les plus universelles du christianisme et c'est parce qu'elles se complètent qu'elles ne peuvent ni s'exclure ni coïncider » (3).

Il y a entre les deux une différence essentielle. Le thomisme s'installe délibérément sur le terrain de la raison humaine qui lui est commun avec tous les philosophes et permet au théologien de dialoguer en tant que philosophe avec tous ceux qui n'étaient que philosophes. « Mais, continue Gilson, situons, au contraire, la doctrine de saint Bonaventure par rapport à ces philosophes: elle n'existe pas littéralement en tant que philosophie. Refusant d'accepter le terrain de la pure raison, elle s'exclut de la communion des intellects simplement humains. On n'y entre que par un acte de foi: elle a donc nécessairement contre elle et ceux qui refusent de le faire et ceux qui le font, mais qui le font pour sauver leur âme et non pour philosopher. Si philosophie égale raison pure, il n'y a pas de philosophie bonaventurienne, et, de ce point de vue, il n'est que juste de la traiter exactement comme si elle n'existait pas » (4).

Cinquante ans plus tard, l'illustre bonaventurien devait rétracter cette qualification globale de la pensée de Bonaventure et de Thomas, parce que ceux-ci ont voulu faire de la théologie, à l'aide de la raison philosophique, ou même tout simplement, dans le cas de Bonaventure, une *theologia-scriptura*, selon le modèle du prologue du *Breviloquium* (5). Ce changement de nom et de méthode n'implique pas une rétractation de la doctrine décrite comme celle de Bonaventure, ni sur les relations entre la connaissance naturelle et la foi, spécialement au sujet de la connaissance de Dieu, la critique de la raison naturelle et la théorie de l'illumination.

Après avoir expliqué qu'« une métaphysique de la mystique chrétienne, tel est le terme ultime vers lequel a toujours tendu

(3) ETIENNE GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1943, 396.

(4) *Ibidem*, 387.

(5) S. *Bonaventura 1274-1974*, éd. Jacques Guy Bougerol ofm, Grottaferrata 1973, I, IX-XVI.

cette pensée » (6), Gilson observe qu'une intuition de cet ordre n'a pu se développer en système, que parce qu'elle est apparue à Bonaventure comme une expérience, celle du désir de Dieu à l'instar de la soif de Dieu dont brûlait François d'Assise et qui l'amenait jusqu'au sommet de l'Alverne. Aussi la vérité la plus urgente, qui est l'existence de Dieu, est-elle de beaucoup la plus facile à saisir, car elle est de soi très évidente, à la condition que rien ne nous empêche de l'apercevoir (7). Aussi bien, l'idée de Dieu selon Bonaventure: « Au lieu d'être une construction analogique de notre intellect, elle est innée; nous n'en fabriquons pas le contenu, nous le trouvons; et si ce n'est pas notre industrie qui en est l'origine, il faut bien que nous sachions d'où elle vient, que nous l'expliquions, elle aussi, par une cause. C'est pourquoi saint Bonaventure ose affirmer que l'explication la plus simple de notre idée de Dieu, c'est Dieu » (8). Dès lors, les preuves de l'existence de Dieu correspondent à des étapes définies du retour de l'âme vers Dieu. Les preuves par le monde sensible supposent déjà un secours surnaturel pour acquérir leur plus haut coefficient d'évidence, tandis que les preuves, par la vérité et par l'idée de Dieu comme l'Être le plus grand que l'on puisse penser, « ne prennent leur vrai sens que pour l'âme déjà parvenue aux sommets de la vie intérieure et qui va toucher Dieu par l'Amour » (9).

La théorie de la nécessité de l'illumination pour la certitude prend, elle aussi, une orientation mystique, mais « il n'en est peut-être pas non plus où l'on ait apporté plus de mauvaise grâce à l'accepter telle qu'elle s'offre à nous avec l'orientation mystique générale et les précisions de détail qui lui confèrent son originalité » (10). Comme pour l'origine de l'idée de Dieu, cette doctrine se fonde sur une expérience de la certitude doublée d'une incapacité de justifier ce fait autrement que par une atteinte de Dieu par l'intelligence dans l'acte même de connaître: « expérience décisive, cruciale pourrait-on dire, qui décide de l'orientation définitive de la doctrine chez saint Bonaventure comme chez saint Augustin » (11).

Pour montrer que quand « la résolution d'un jugement se poursuit jusqu'au bout, elle conduit l'intellect à constater que sa nécessité requiert la collaboration immédiate de Dieu pour l'énonciation des premiers principes dont elle tient sa nécessité » (12), Gil-

(6) GILSON, *Ibid.* 75.

(7) *Ibid.* 101.

(8) *Ibid.* 118.

(9) *Ibid.*

(10) *Ibid.* 274.

(11) *Ibid.* 317.

(12) *Ibid.* 319.

son recourt à la priorité de la connaissance de l'Être absolument pur et de l'Acte pur, qui est Dieu, affirmée dans les chapitres III et V de *l'Itinerarium mentis in Deum*. Au chapitre III, pour Gilson, il ne s'agirait que de l'idée générale d'être en tant qu'être, tandis qu'au chapitre V, ce serait Dieu dans sa réalité même en tant que par son action régulatrice et motrice il détermine la formation dans l'intellect de l'idée d'être qui le représente. La même explication vaudrait pour la formation de l'idée générale parce que « Jamais une pensée finie, appliquant ses seules ressources à du sensible, ne pourrait en tirer de l'intelligible, c'est-à-dire de l'immuable et du nécessaire que ne contiennent ni cette pensée ni son objet » (13). Cependant, selon Gilson, Dieu agit sur l'intelligence par mode de présence, non d'objet, comme pur moyen de connaître mais non comme objet connu. Plus exactement, « C'est comme un objet que l'on ne découvre pas, mais dont on est contraint d'affirmer l'existence parce qu'elle est requise pour expliquer les effets qui en découlent » (14). C'est donc une appréhension indirecte par la pensée d'un objet qui nous échappe, appréhension que Bonaventure nomme contuition: « Une intuition serait précisément la vue directe de Dieu qui nous est refusée; une contuition, au sens propre, n'est que l'appréhension dans un effet perçu de la présence d'une cause dont l'intuition nous fait défaut » (15).

Cette interprétation de l'illumination prônée il y a un siècle par les éditeurs de Quaracchi, qui se prévalent de l'autorité de Mathieu d'Aquasparta, vers 1280, est courante chez les bonaventuriens de France, d'Espagne et d'Italie, mais est contestée dans les milieux allemands, et l'a été récemment par A. Gerken, parce qu'elle n'atteint Dieu ni comme objet nécessaire, ni comme intelligence infaillible, comme semble le dire Bonaventure, pour n'y voir qu'une déduction de cause à effet, tout comme Gilson le fait pour l'explication de l'idée de Dieu. Son avantage, et c'est là la raison impulsive qui meut ses adeptes, c'est qu'elle élimine tout soupçon d'ontologisme. A. Gerken pense qu'une voie intermédiaire est restée inexplorée entre la solution ontologiste et celle de Gilson. Elle consiste en ce que l'esprit « a donc une conscience implicite, dans l'accomplissement de l'acte de connaissance, d'avoir derrière lui un mystère plus grand, qui le porte et l'accompagne pour que tout le reste s'offre à sa saisie, à sa compréhension ». Il y a donc, pour Gerken dans l'esprit, en même temps qu'une conscience explicite des objets particuliers, une connaissance implicite de Dieu comme « lumière rendant possible toute connaissance — c'est-à-dire en

(13) *Ibid.* 320-321.

(14) *Ibid.* 323.

(15) *Ibid.*

tant qu'« objet transcendantal » —. Dieu est donc « implicitement conscient à l'esprit, selon un mode particulier, irréductible à quoi que ce soit » (16). Il n'est donc pas, comme le dit Gilson, un « medium quo », mais bien un « objectum quod » de la connaissance, véritablement perçu comme « objectum motivum » de l'esprit, comme *a priori* de toute connaissance possible.

Après avoir ainsi décrit « l'illumination naturelle » ou action immédiate de Dieu sur l'intelligence, Gerken en montre le rapport particulier avec le Verbe, en tant que Fils de Dieu. Bien que l'illumination, en tant qu'œuvre de Dieu dans la création, soit commune à toute la Trinité, le Verbe y conserve la fonction naturelle d'expression: *ratio exprimendi* qu'il a dans la Trinité. Cela implique, comme point essentiel, que Dieu soit perçu comme « objectum motivum » et non pas seulement comme « medium quo ». Autrement il ne resterait aucune place pour une fonction particulière du Verbe éternel en tant que Verbe » (17). Il faut donc dire, bien que cela paraisse incongru pour des commentateurs aux préoccupations philosophiques, que c'« est la Trinité toute entière qui œuvre efficacement dans la connaissance naturelle de l'esprit, mais le Verbe comme tel joue alors le rôle d' " objet transcendantal " implicitement conscient, et but suprême » (18).

Et si l'on demandait ce qui dans cette théorie relève de la philosophie et de la théologie, Gerken répondrait sans doute par ce qu'il note dans le chapitre précédent: « Le rapport entre connaissance naturelle et connaissance de foi, Bonaventure, dans les cas analogues, le nomme rapport entre l' " intellectus semiplene resolvens " et l' " intellectus plene resolvens ". Chez lui connaissance philosophique et connaissance théologique ne se comportent pas comme deux modes de connaissance dont chacun est parfait en soi; bien plus, la raison naturelle a comme caractéristique de traiter d'objets dont elle ne comprend la structure que " semiplene ", sans pouvoir d'ailleurs la comprendre autrement. Pour comprendre pleinement la Création dans sa relation à Dieu, révélation surnaturelle et foi sont nécessaires » (19). Mais, comme Bonaventure la présente précisément comme une intellection " plene resolvens ", la doctrine de l'illumination apporte une solution théologique à un problème que les philosophes se posent depuis deux mille ans sans en trouver la réponse satisfaisante, ni devant la raison, ni devant la foi. Et Gerken rejoint ainsi la perspective de « la phi-

(16) ALEXANDER GERKEN, *La théologie du Verbe incarné*, Paris 1970, 119.

(17) *Ibid.* 121

(18) *Ibid.* 122.

(19) *Ibid.* 93.

« philosophie chrétienne » de Gilson pour qui Bonaventure attribue à l'exemplarisme une situation centrale autre que celle que lui accorde saint Thomas, précisément parce qu'il en fait l'essence de la métaphysique: « La raison de cette différence réside sans doute d'abord en ce que nulle distinction spécifique ne s'introduit chez saint Bonaventure entre notre connaissance théologique du Verbe et notre connaissance philosophique des idées, mais elle s'explique aussi par son hostilité latente à l'égard de l'Aristotélisme » (20).

Cette interprétation de la pensée globale de saint Bonaventure comme une « philosophie chrétienne », bien qu'elle soit devenue populaire en raison de la réputation exceptionnelle de Gilson comme médiéviste, s'est toujours heurtée à une résistance tenace de la part de certains bonaventurians, parce qu'elle leur semble réduire à l'excès la part que Bonaventure accorde à la raison naturelle au sujet de la connaissance de Dieu. Un des résultats de cette réaction, et en un sens, un de ceux qui me semblent le plus inattendu, a été la transposition de la question au niveau de la théologie pour y découvrir le principe de la supériorité de la philosophie des Chrétiens sur celle des philosophes anciens et, plus généralement, des philosophes qui ne bénéficient pas de la révélation chrétienne.

Réaction toute naturelle d'une part, parce que Gilson a posé la foi chrétienne comme condition nécessaire à la philosophie chrétienne et a nié l'existence d'une philosophie purement naturelle chez saint Bonaventure, et conséquemment la possibilité d'un dialogue avec ceux qui n'ont pas la foi, et même avec ceux qui la professent pour sauver leur âme et non pour philosopher. Condition peut-être exagérée d'autre part, si l'on considère que Gilson a fort brillamment soutenu contre H. Bréhier et maints historiens de la philosophie que les théologiens médiévaux, plus spécialement saint Thomas et Duns Scot, avaient apporté à la philosophie des Philosophes anciens des progrès substantiels et purement philosophiques.

Mais il restait, ici encore, une position médiane qui pouvait se réclamer de la conception commune de la « philosophie chrétienne », où la révélation joue le rôle d'une étoile directrice: *stella rectrix*, qui montre la solution sans en apporter pour autant les preuves. Cette solution peut être acceptée par la foi, mais n'est-elle pas aussi bien une certaine lumière pour la raison naturelle, lumière qui pourrait engendrer ce que l'on a proposé d'appeler « une métaphysique théologique »?

(20) E. GILSON, *l.c.* 132-133.

II - MÉTAPHYSIQUE THÉOLOGIQUE ET COÏNCIDENCE DES CONTRAIRES.

Comme je ne dispose pas d'une littérature suffisante sur l'origine et le sens de cette théorie d'une « métaphysique théologique » opposée à la « philosophie chrétienne » de saint Bonaventure, laquelle se retrouverait avec des traits particuliers chez saint Thomas et chez Jean Duns Scot, je m'en tiendrai à ce qu'en dit Ewert Cousins dans son ouvrage récent, *Saint Bonaventure and the coincidence of opposites*, comme une des sources de sa propre théorie de la « Coincidence of opposites » comme une clef pour l'intelligence de la pensée globale de saint Bonaventure et comme instrument de dialogue entre saint Bonaventure et les religions non-chrétiennes, parce qu'on y trouve des théories analogues.

L'éclosion de la théorie de la coïncidence des contraires a deux antécédents. Le premier est l'ouvrage monumental de J. F. Quinn, *The historical constitution of St. Bonaventure philosophy*, où est clarifiée la position réelle du Docteur Séraphique sur la distinction régnant entre la philosophie et la théologie et où l'interprétation de Gilson, comme aussi bien celle de maints médiévistes récents, est systématiquement et exhaustivement critiquée et corrigée (21). Le second antécédent, plus positif celui-là, c'est la distinction établie par un théologien américain, le P. Zachary Hayes, OFM, de Chicago, entre deux niveaux d'une même métaphysique: le niveau atteint en fait par les philosophes anciens à la lumière de la raison naturelle et le niveau théologique, atteint par les théologiens et en particulier par saint Bonaventure. Il s'agit de deux états historiques d'une même métaphysique, états désignés par les noms de « métaphysique philosophique » et de « métaphysique théologique ». C'est pourtant une même métaphysique, parce que la « métaphysique théologique » est une intelligence plus profonde de la « métaphysique philosophique » (22).

Jusqu'ici, accord substantiel avec Gilson au plan historique, puisqu'il tenait que la philosophie des philosophes anciens avait atteint son plus haut développement dans la théologie. Il y a pourtant cette différence que pour Gilson, Bonaventure, pour éviter de faire de la philosophie « une collection de vérités mélangées d'erreurs inventées par l'esprit humain », et pour lui donner un sens positif estime qu'« il faut renoncer pratiquement à la distinguer de la théologie, pour en faire l'étude de la nature selon les principes que la révélation suggère à la raison ». La niant

(21) Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1973.

(22) Comme source, E. Cousins signale: Zachary Hayes, *Christology and Metaphysics in the Thought of Saint Bonaventure*, paper delivered at the University of Chicago, November 20, 1974. Les traductions sont nôtres.

comme discipline autonome, il l'affirme comme discipline hétéronome, la recueille, l'intègre à un organisme de notions et de influences surnaturelles qui la transfigurent et, par là-même, la conduisent jusqu'à son heureux achèvement » (23).

Aussi bien avons-nous sans doute là ce qui distingue la « philosophie chrétienne » de Gilson et la « métaphysique théologique » de E. Cousins. Cette dernière est révélée de fait, mais ne suppose pas la foi théologique pour être comprise. Du moins ne trouvons-nous aucune indication en ce sens dans la description de la « métaphysique théologique » que Cousins attribue à Z. Hayes:

« Dans un mouvement stratégique, dit Cousins, Hayes lie la théologie de saint Bonaventure avec sa métaphysique — une métaphysique dont les principes ont été révélés dans le mystère du Christ et de la Trinité. Hayes voit ensuite cette métaphysique associée par Bonaventure avec l'autodiffusion du bien et la médiation entre Dieu et le monde par le Verbe trinitaire. Et il désigne les deux principaux textes où cette métaphysique est exprimée, à savoir, le chapitre V de l'*Itinerarium* et la I^{ère} des *Collationes in Hexaemeron* » (24).

Et Cousins d'expliquer que la « métaphysique théologique » de Bonaventure complète sa métaphysique philosophique en portant les principes de cette dernière à une pleine réalisation. Ainsi la révélation chrétienne élève le principe de l'autodiffusion au niveau absolu, de sorte qu'il apparaisse comme un principe architectonique qui pénètre de part en part la métaphysique philosophique et en constitue la structure et le dynamisme ultime. La révélation illumine, non de façon exhaustive toutefois, la *ratio* du mystère, assez cependant pour constituer un nouveau niveau de métaphysique (25).

A partir de ces deux antécédents fournis par J. Quinn et Z. Hayes, le professeur E. Cousins fait un pas de plus en découvrant le principe de la *coincidentia oppositorum* dans les textes mêmes où Hayes voyait la révélation de la « métaphysique théologique » de saint Bonaventure: « Je me vois moi-même analysant la logique de la métaphysique théologique de Bonaventure — une logique que j'ai identifiée avec la coïncidence des opposés. Cette logique apparaît très clairement dans la christologie de Bonaventure et dans sa théologie trinitaire: mais comme sa métaphysique théologique

(23) E. GILSON, *l.c.* 389.

(24) EWERT H. COUSINS, *Bonaventure and the coincidence of opposites*, Introduction by Jacques Guy Bougerol O.F.M. Franciscan Herald Press, 1434 W. 51st Street. Chicago, Illinois 60609.

(25) COUSINS, *Ibid.* 11-13.

et sa métaphysique philosophique sont au fond non pas différentes mais une seule métaphysique, il s'ensuit qu'il y a une logique commune à la base tant de sa théologie que de sa philosophie, à savoir la logique de la coïncidence des contraires » (26). D'ailleurs cette coïncidence des opposés a une longue histoire dans la pensée religieuse et philosophique, sous la forme de mythes du mariage du Dieu-Ciel et de la Mère-Terre, dans le Taoïsme, chez Héraclite, etc. Ce terme est associé couramment au nom de Nicolas de Cuse, qui semble l'avoir découvert dans les textes de Bonaventure. On le retrouve dans la dialectique de Hegel et celle de Karl Marx, chez Teilhard de Chardin, dans la psychologie de Jung, la christologie de Altizer, etc.

Une logique de la métaphysique théologique qui vaut aussi pour la métaphysique philosophique, et est révélée indirectement dans la révélation du Christ et de la Trinité, qu'est-ce que cela peut bien être, sinon une sorte de loi métaphysique régissant tout à la fois la nature divine, la vie trinitaire, toute la nature créée, spirituelle et matérielle, et coextensive aux principes d'identité et de contradiction, sans entrer en conflit avec eux? C'est donc une sorte de loi régissant le dynamisme de toute réalité. Comme le lecteur pense spontanément aux grands systèmes métaphysico-religieux qui ont mis en œuvre semblable théorie, Cousins décrit cette coïncidence des contraires par voie de comparaison. Dans le Monisme et le Brahmanisme, la « coincidentia oppositorum » n'est qu'illusoire, car il n'y a qu'une seule réalité et les différences sont seulement apparentes. Dans le Dualisme, les opposés sont une double réalité et c'est leur union qui n'est qu'apparente. Dans la coïncidence des contraires, les différences existent réellement et elles sont réellement unies; et même, plus elles sont intimement unies, plus elles sont différenciées. C'est donc, pour Cousins, « a coincidence of mutually affirming complementarity » (27). Il n'y a pourtant pas de genre commun de coïncidence des contraires, mais des cas individuels qui suivent chacun leurs lois propres. On ne peut donc passer de l'un à l'autre.

Avouons notre impuissance à trouver dans les explications de Cousins une conception nette de cette « logique de la métaphysique théologique » appelée par lui une coïncidence des contraires qui ne veut être ni l'identité des contraires comme dans le monisme, ni la juxtaposition de réalités antithétiques qui se nient l'une l'autre, comme le dualisme, mais quelque chose de mitoyen que l'on pourrait peut-être se risquer à formuler comme l'expression de l'excellence qui advient à être par la rencontre (au sens gram-

(26) *Ibid.* 14-15.

(27) *Ibid.* 20.

matal de co-incidence; rencontre), ou, comme dit Cousins, par l'*union* de propriétés qui semblent opposées, mais qui se révèlent complémentaires. Mais, comme il appelle aussi cette coïncidence des contraires la « logique de la métaphysique théologique de Bonaventure », on pourrait penser que c'est une loi régissant l'esprit de Bonaventure dans sa description de l'excellence des êtres, comme une loi des contrastes des couleurs complémentaires qui semblent se mettre mutuellement en valeur.

Mais comme la comparaison n'est pas raison, mais artifice de rhétorique — et Dieu sait si Bonaventure est un rhéteur de marque — essayons de voir, dans les textes où Cousins voit cette coïncidence des contraires à l'œuvre, en quoi consistent cette coïncidence, cette contrariété et cette complémentarité. Les premiers exemples que nous en rencontrons sont plutôt décevants. Nous lisons: « L'être et le non-être se réfèrent l'un à l'autre comme des opposés absolus... Bien qu'opposés, ils coïncident, parce que le non-être est la privation de l'être » (28). Il y a bien une rencontre dans la notion du non-être, comme la privation ou négation de l'être. Il ne peut y avoir d'union réelle entre l'un et l'autre, parce que seul l'être existe et que le non-être n'existe pas. On ne peut les unir que comme des jeux de poètes entre la lumière et les ténèbres.

Plus loin nous lisons ce passage de l'*Itinerarium*: « Nam ipsum esse est primum et novissimum, ... Si haec pura mente miraris, maiore luce perfunderis, dum ulterius vides, quia *ideo* est *novissimum*, quia primum » (29). Ce texte est donné comme preuve que *premier* et *dernier* sont ici des contraires, ce qui est déjà admirable, mais que ce qui est plus admirable encore, c'est que chaque opposé est dérivé de l'autre. Si nous lisons bien le texte de Bonaventure, rien n'y indique que le premier soit l'opposé du dernier, ce qui serait vrai si c'était dans le même ordre de réalité, par exemple le premier et le dernier comme cause efficiente, le premier et le dernier comme cause finale. Mais Bonaventure établit très précisément que le premier dans la cause efficiente est nécessairement le dernier comme cause finale des êtres qu'il produit, parce qu'en tant que cause première il ne peut assigner d'autre fin que lui-même. Il ne déduit nullement le premier du dernier. Il est donc purement gratuit de voir une opposition entre *primum et novissimum*, et une dérivation de chacun des opposés de l'autre opposé (30).

(28) *Ibid.* 88.

(29) S. BONAVENTURE, *Itinerarium*, V, n. 7.

(30) COUSINS, *ibid.* 89.

Cousins nous dit avoir découvert le rôle de la coïncidence des contraires dans l'attribution à Dieu le Père de l'innascibilité et de la paternité. Innascibilité signifie n'avoir pas d'origine et paternité exprime le pouvoir d'engendrer. C'est pour lui l'exemple le plus évident de la *coincidentia oppositorum*, ce qui a amené Bonaventure à reconnaître cette coïncidence dans les autres sphères. D'où la question que se pose Cousins: Comment Bonaventure est-il arrivé à attribuer ces contraires à une seule et même personne divine? Il répond: « Par le moyen de la logique de la coïncidence des contraires. Puisqu'il a opté pour la coïncidence des contraires comme la base de son système, il est tout à fait conséquent que sa doctrine sur le Père doive participer à la coïncidence des opposés ». Mais l'Auteur a conscience d'avoir trop dit en subordonnant le cas particulier du Père à une option systématique préalable, car il ajoute immédiatement qu'il serait plus juste de dire que la coïncidence des opposés qui est à l'œuvre dans tout le système de Bonaventure est, en dernière analyse, enracinée dans son affirmation de la coïncidence de l'innascibilité et de la fécondité dans le Père (31).

Ce flottement sur la priorité d'une option initiale globale pour la coïncidence des contraires sur le cas le plus évident qui causerait cette option elle-même, inquiète le lecteur, d'autant plus qu'il lit quelques pages plus loin que ce cas privilégié, c'est la coïncidence des contraires dans le Christ: « Je pense que dans la genèse de la pensée de Bonaventure la conscience de connaître le Christ comme la coïncidence des opposés a priorité et est la source de la reconnaissance de la coïncidence des opposés dans les autres sphères » (32). Ce qui indique que la théorie est encore en période de gestation dans la pensée de Cousins comme il la voit dans la pensée de Bonaventure, lequel ne serait d'ailleurs jamais arrivé à en avoir pleinement conscience, ou en voir les implications systématiques, comme ce sera le cas chez Nicolas de Cuse. Même pour le cas du Christ, ce n'est pas dans l'*Itinerarium*, en 1259-1260, que Bonaventure l'aurait pleinement perçue, mais seulement dans les *Collationes in Hexameron*, I, en 1273.

Comme Cousins revient plusieurs fois dans son ouvrage sur la priorité du cas de la personne du Père, dans le Commentaire sur le I Livre des Sentences, dont la rédaction remonte aux premières années de la carrière universitaire de Bonaventure comme bachelier, en 1250-52, c'est ce texte qu'il nous faut analyser.

Selon Cousins, « Bonaventure procède ici selon la coïncidence des contraires, parce qu'il unit comme des contraires deux pro-

(31) *Ibid.* 104.

(32) *Ibid.* 135.

priétés personnelles que la tradition assigne au Père: l'innascibilité et la paternité. Bonaventure interprète ces propriétés personnelles comme des opposés, qui non seulement existent, mais s'exigent mutuellement l'un l'autre » (33). Si nous comprenons bien, l'innascibilité exige la paternité, et la paternité exige l'innascibilité. Ce n'est sûrement pas une évidence immédiate, d'autant plus que nous observons le cas contraire dans la nature où avoir été engendré et pouvoir engendrer se rencontrent dans le même être. D'autre part, la raison naturelle nous incite à affirmer qu'une série infinie de générations est impossible et qu'il faut s'arrêter à un premier générateur et à un premier engendré. C'est un cas particulier du principe de l'impossibilité de séries infinies de causes efficientes, en même temps que l'affirmation plus générale que le premier dans un genre quelconque soit aussi le principe de ce qui le suit dans ce genre. Tous au Moyen âge pouvaient le lire au livre I du *Liber de Causis*, et on en faisait un ample usage pour prouver l'existence de Dieu sous les formes les plus diverses, depuis saint Anselme dans le *Monologion*, jusqu'à saint Thomas dans ses cinq voies, avec toutes les controverses que ces applications engendraient. Il était donc tout naturel que Bonaventure songe à l'appliquer à l'origine des personnes dans la Trinité; application d'autant plus facile que toutes les preuves de l'existence de Dieu se terminent à un être premier, parce que seul principe possible des être considérés comme seconds.

Mais dans le cas de la Trinité il y a une difficulté préjudicielle: la communicabilité de la même essence réelle à trois personnes distinctes est-elle concevable? comment nous apparaît-elle possible? ou du moins non contradictoire? de quelle propriété de l'être premier peut-on la faire dériver? C'est l'objet des fameuses questions disputées *De Mystério Trinitatis*. Mais déjà le bachelier Bonaventure propose à la Dist. II du livre I sur les sentences que cet attribut qui rend l'essence divine communicable, c'est la simplicité: « Nam ratione simplicitatis essentia est communicabilis et potens esse in pluribus » (34). Le *De Mystério Trinitatis* explique que la simplicité découle de la primauté de l'être divin: « Divinum esse eo quod est primum, est simplicissimum » (35). D'où la conséquence logique: En raison de sa primauté, et de sa simplicité la nature divine est communicable à plusieurs personnes. Le *Breviloquium* le répète à son tour et ajoute que c'est parce qu'il est absolument simple, que le principe premier et suprême conserve l'indivision

(33) *Ibid.* 103.

(34) S. BONAVENTURA, *In I Sententiarum*, d. 2 a. un. q. 3, *Opera theologica selecta*, Quaracchi 1934, I 39.

(35) S. BONAVENTURA, *Opera omnia, De Mystério Trinitatis quaestiones*, III q. 1, Quaracchi 1891, V 71.

ou unité parfaite. Mais en ce même passage, le *Breviloquium* introduit un second principe d'explication: c'est que le premier principe est aussi *Summum* et donc *perfectissimum* et c'est en tant que *perfectissimum* qu'il se communique très parfaitement selon les deux modes d'émanation parfaite qui sont la génération et la spiration (36).

C'est dire que loin de partir de l'innascibilité et de la fécondité du Père, Bonaventure part de la souveraineté du premier principe pour en déduire d'abord la génération et la spiration comme seuls modes d'émanation parfaite et ensuite, la présence d'une personne qui produit « premièrement », sans émaner d'une autre, sinon c'est le recul à l'infini de personnes produissantes et produites. C'est un appel implicite au livre I du *Liber de Causis*.

Le *De mysterio Trinitatis* est plus radical encore en ce qu'il déduit directement la trinité de la primauté même du premier principe: « ... primitas non tantum non excludit trinitatem, verum etiam includit in tantum, ut primum principium eo ipso sit trinum, quo etiam est primum ». La raison en est que le premier principe par cela même qu'il est premier, est « *perfectissimum in producendo, fontalissimum in emanando, fecondissimum in pullulando* » selon les deux modes intrinsèques possibles: par mode de nature et par mode de volonté, c'est-à-dire de verbe et d'amour. Il y a donc lieu de concevoir ces deux personnes produites comme émanant de la première comme premier principe producteur (37).

Ce contexte général des processions trinitaires montrent bien que le mystère réside précisément dans l'origine de deux personnes d'une autre considérée comme dépositaire de la primauté du premier principe. Ce transfert, c'est précisément ce que l'opinion des docteurs anciens fait en attribuant la primauté à la personne du Père, sous le nom d'innascibilité. Et c'est exactement ce que fait Bonaventure au livre I sur les Sentences d. 2 et à sa reprise à d. 27: « *Quod autem movet ad hoc est antiqua positio magnorum*

(36) S. BONAVENTURA, *loc. cit. Breviloquium*, I, cap. 3, p. 211 « *Ratio autem ad intelligentiam praedictorum est: quia, cum primum et summum principium, hoc ipso quod primum, sit simplicissimum; hoc ipso quod summum, sit perfectissimum: ideo perfectissime se communicat, quia perfectissimum; et indivisionem servat, hoc ipso quod simplicissimum: et ideo, salva unitate naturae, sunt ibi modi emanandi perfecte. Modi autem emanandi perfecte sunt due tantum, scilicet per modum naturae et voluntatis. Primus est generatio, secundus spiratio sive processio, et ideo hi sunt ibi. Et quia duabus emanationibus substantificis necesse est emanare duas hypostases, necesse est etiam ponere hypostasim primo producentem ab alio non emanare, ne sit in infinitum abire: ideo sunt ibi tres hypostases ».*

(37) *De Myst. Trin.* VIII, 114.

doctorum, qui dixerunt, quod innascibilitas in Patre dicit fontalem plenitudinem. Fontalis plenitudo consistit in producendo » (38).

C'est dire que toute l'argumentation de Bonaventure porte non sur le sens grammatical de l'innascibilité qui est *non esse ab alio*, mais sur le sens positif qui est d'être *premier* principe productif: « et non esse ab alio est esse primum ». A partir de cette assumption faite au nom de l'opinion des anciens docteurs, tout le reste suit en vertu de l'axiome néoplatonicien du *Liber de Causis* invoqué deux fois: en faveur de l'opinion des Docteurs et en marge d'un axiome d'Aristote. Pour légitimer les déductions à la chaîne, non par mode de contrariété, mais par mode d'identité ou d'inclusion d'une propriété dans une autre à partir de la primauté, Bonaventure énonce le principe justificatif: « Quoniam igitur ratio primitatis in aliquo genere est ratio principiandi in illo, ideo, quia Pater est primum respectu emanationis, generationis et processio- nis, generat et spirat » (39). La même argumentation est reprise à propos du dire d'Aristote que les principes sont d'autant plus puissants qu'ils sont plus antérieurs Bonaventure en conclut qu'il y a un ordre de personnes, et que la primauté dans l'une d'elle est la raison de la production des autres. Et parce que l'innascibilité dit primauté, il suit qu'elle dit plénitude de perfection par rapport à la production des autres personnes. Ce qui est confirmé par le principe néoplatonicien du *Liber de Causis*, que « les premiers dans les genres sont les principes des autres » (40).

Nous ne trouvons rien dans tous ces textes, pas plus dans le *Breviloquium* et le *De Mystero Trinitatis* que dans le *In I Sententiarum* invoqué par Cousins, qui suggère quelque contrariété entre l'innascibilité et la fécondité dans la personne du Père. S'il a lieu de parler de contrariété, c'est bien dans la notion même de simplicité de l'essence et de sa communicabilité passive à trois personnes, dont l'une la communique à deux autres, comme Bonaventure le note expressément: « Haec autem videntur infidelibus impossibilia fidelibus autem videntur non repugnare, sed consonare » (41). C'est la foi et non la raison qui affirme cette communicabilité de la nature en raison de sa simplicité, et la diffusivité ou capacité de se communiquer en raison de la primauté d'une personne. La notion négative de la primauté sous le nom d'*innascibilité* que lui donnent les Docteurs anciens n'entre jamais dans la ligne de déduction, mais bien l'acception positive qui est la primauté. Et si l'innascibilité du Père n'entre pas formellement dans la chaîne des pro-

(38) BONAV., *In I Sent.* l. c. d. 27, p. 1, a. un. q. 2, p. 373.

(39) *Ibid.* 373.

(40) *Ibid.* 374.

(41) *Ibid.* *De myst. Trin.* q. 2, a. 2, 114.

priétés qui dérivent de la primauté, elle ne peut rentrer non plus dans les syllogismes. Bonaventure n'écrit pas que le Père engendre, parce qu'il n'a pas de principe, mais parce qu'il est le premier principe. D'autre part, il n'y a pas d'autres textes où saint Bonaventure mentionne l'*innascibilité* à l'occasion des processions trinitaires. C'est donc bien peu pour fonder une théorie de la coïncidence des contraires. La christologie de Bonaventure offre un fondement plus solide.

Mais il convient de noter que Cousins n'attribue pas cette théorie à Bonaventure lui-même. Il en réclame la paternité, parce qu'il la croit implicitement mise en œuvre par Bonaventure, compatible avec son système, implicitement contenue en lui et exigé par sa logique. C'est un effort pour compléter saint Bonaventure, parce que cela pourrait apporter beaucoup de lumière sur un courant de la tradition mystique chrétienne et mettre en question les normes sur lesquelles on se fonde souvent pour en apprécier l'orthodoxie. Ce pourrait aussi être une voie pour un dialogue entre la tradition chrétienne et le mysticisme oriental, tel le Zen bouddhiste et le Vedanta non-dualiste (42). Les spécialistes diront leur opinion sur ces applications possibles de l'interprétation de la pensée bonaventurienne comme la coïncidence des contraires. Ajoutons seulement quelques mots sur sa signification pour la connaissance de Dieu impliquée dans l'épistémologie de saint Bonaventure.

E. Cousins estime, en effet, que présenter l'épistémologie de saint Bonaventure sous la lumière de la coïncidence des contraires est particulièrement apte à éliminer les fausses suppositions qui obscurcissent ici les doctrines de Bonaventure sur la certitude de la connaissance de Dieu, la nécessité de l'illumination pour arriver à la certitude, les modes de contuition de Dieu décrits dans l'*Itinerarium*. On doit reconnaître que les textes et théories de Bonaventure se prêtent ici admirablement à une description en clef de coïncidence des contraires, parce qu'il a ici des contraires facilement identifiables et dont les fonctions propres apparaissent comme complémentaires. Ces contraires sont ici Dieu et l'homme, l'infini et le fini, l'éternel et le temporel, la matière et l'esprit, la vérité immuable et l'objet changeant, la science infaillible et l'intelligence faillible et incertaine, etc.

Cousins se contente d'évoquer ces coïncidences sans poser la question de la vérité ou valeur critique de ces théories, renvoyant à des études ultérieures. Il indique seulement les fruits de cette lecture en clef de coïncidence des contraires: « Par la voie de l'exemplarisme, l'épistémologie de l'illumination et par la contuition, Bonaventure propose un type de mystique de la connaissance.

(42) COUSINS, l.c. p. 199.

Par la voie de la coïncidence des opposés, il amène au niveau de la conscience les profondeurs religieuses qui sont à la base de l'expérience quotidienne. Il est typiquement franciscain... L'expérience journalière conduit à une vue philosophique intérieure qui éveille la conscience religieuse qui peut, avec la grâce de Dieu, conduire à l'extase mystique. C'est l'itinéraire de Bonaventure en Dieu, à travers la coïncidence des opposés » (43).

C'est dire que, malgré des perspectives sur la pensée bonaventurienne comme « métaphysique théologique » qui sont en contraste avec celles de la « philosophie chrétienne », Cousins arrive à des vues toutes voisines de celles de Gilson sur cette sorte d'experimentalisme intérieur que serait précisément la connaissance de Dieu selon la voie franciscaine. Pour Cousins, la contuition de Dieu dans et par l'expérience est une coïncidence franciscaine des contraires: « That is a Franciscan coincidence of opposites » (44). Mais, alors que cette expérience mystique franciscaine est pour Gilson formellement chrétienne parce qu'elle est le fruit de la foi, la coïncidence des contraires de Cousins est laïque parce qu'elle appartient à la « métaphysique théologique » qui ne requiert pas la foi théologique pour être comprise et expérimentée, mais pourrait être vécue par les adeptes des religions non-chrétiennes, par exemple par les Bouddhistes de l'Inde, de la Chine et du Japon. Le rapprochement n'est pas nouveau, il est plutôt en voie de devenir classique.

Ce bref résumé ne peut évidemment pas fonder un jugement sur l'apport de la « métaphysique théologique » et de la « coïncidence des contraires », comme extension du domaine de la métaphysique purement philosophique. Il faudrait explorer de ce point de vue ce que l'une et l'autre théorie nous apporte de nouveau et d'intelligible par la raison dans ce que la révélation nous fait connaître sur Dieu et sur les personnes divines. Ce sont les chapitre V et VI de *l'Itinerarium* qu'il faudrait analyser de ce point de vue, car ce sont précisément ceux-là que l'on nous présente comme particulièrement significatifs. Que nous apprennent ces textes sur la nature de Dieu à partir de la notion de Dieu comme l'être le plus grand que l'on puisse penser et à partir de Dieu comme le bien le meilleur que l'on puisse penser? C'est là, en effet, que semblent réunis tous ces contraires qui éveillent l'admiration et suscitent la « contuition » de Dieu, au point qu'un traducteur donne à ces paragraphes les titres suivants: « Harmonie mutuelle et causalité réciproque des contraires en Dieu » et « Sublime conciliation des con-

(43) *Ibid.* 118-126. Texte cité, p. 126.

(44) *Ibid.* 125.

traires dans la Trinité » (45). Nous en avons noté quelques passages au sujet de la « coïncidence des opposés » : *primum* et *novissimum* et constaté que c'est par impropriété de langage que l'on voit des contraires et à plus forte une causalité réciproque entre ces contraires. De la même façon, au chapitre VI, Bonaventure ne parle jamais de contraires en Dieu, mais use du terme classique parmi les théologiens de *distinctions des propriétés*, dont certaines impliquant une *distinction* réelle de personnes. Et c'est là le point difficile qui a tant exercé la subtilité des théologiens et pour lequel ils ont parlé de *distinction formelle* entre ces propriétés s'harmonisant avec l'unité réelle, ou la simplicité, de l'essence divine. Parler ici de contrariété et de contraires, c'est introduire dans la pensée bonaventurienne une dimension nouvelle dont il ne nous semble pas responsable. Par contre, c'est dans le mystère de l'union personnelle de Verbe avec la nature humaine, qu'il conviendrait de parler d'union admirable et qui nous révèle une dimension de la nature humaine que la raison ne peut ni soupçonner seule, ni même comprendre pleinement à la lumière de la foi parce que c'est le secret de Dieu, à savoir, la possibilité de l'union personnelle de Dieu avec la nature humaine, et la possibilité pour l'homme de participer à la science et à l'amour de Dieu dans la vie future.

Et pourtant nul plus que saint Bonaventure n'a proclamé l'intelligibilité des mystères de la foi chrétienne et tenté de la promouvoir par la raison illuminée par la foi. Ne dit-il pas « Pullulationes speculationum orientium ex fide sunt transcendentis claritatem siderum ». Il en donne la liste : « credere Deum primum, Deum trinum et unum, et exemplar rerum, ut creantem mundum, ut formantem animam, dantem spiritum, Deum carne unitum, Deum crucifixum, medelam mentium, vitale pabulum, ultorem criminum, praemium aeternum » (46). Promouvoir cette intelligibilité par la raison illuminée par la foi, c'est faire de la théologie. En quoi la raison y aide-t-elle ? Nous allons le demander à notre Docteur lui-même.

III - FOI ET RAISON EN THÉOLOGIE

Pour un historien de la pensée médiévale ce double phénomène, celui de la « philosophie chrétienne » et celui de la « métaphysique théologique », n'est pas insolite. On en trouve deux exemples assez nets chez deux contemporains de saint Bonaventure à Paris, chez le théologien Henri de Gand et le savant-philosophe franciscain

(45) HENRY DUMÉRY, *S. Bonaventure, Itinéraire de l'esprit vers Dieu*. Introduction, traduction et notes par... Paris 1960, 89, 95.

(46) S. BONAVENTURE, *Opera omnia, Collationes in Hex.* X, t. V, p. 377.

Roger Bacon. Mais on parlait alors de la théologie et de la philosophie du philosophe chrétien.

Selon Henri de Gand, à côté de la connaissance philosophique et rationnelle fondée sur l'expérience et le raisonnement, comportant une longue série de preuves a posteriori de l'existence de Dieu, mais récusant catégoriquement toute preuve a priori et toute connaissance *per se nota*, excepté celle qui vient de la foi ou de la révélation et celle qui advient au « *summe sapienti post plenam de aliis rebus instructionem ex naturali rationis investigatione* » (47), existe la connaissance théologique qui se base sur les principes révélés. C'est la fonction du théologien de réduire toutes les sciences humaines aux principes révélés, comme le philosophie réduit toutes les sciences à la vérité ultime qui est celle des choses sensibles connues par les sens (48).

Toute notre connaissance de Dieu est donc l'objet d'une science théologique, aussi bien de son existence que de son essence. Il propose donc une preuve dite quasi a priori de l'existence de Dieu, connaissance de Dieu comme l'*Esse subsistens*, selon Avicenne et saint Augustin. Augustin, certes, est le prince des théologiens, mais sur ce point Avicenne semble lui aussi parler comme théologien: « *Erat opinio Avicennae, si tamen locutus est ut purus philosophus* » (49). Plus loin il note de nouveau qu'Avicenne procède « *via fidei et supernaturalis cognitionis... qui si hanc viam intellexit, bene intellexit et hoc catholice* » (50). Cette voie est autre que celle de la connaissance naturelle qui connaît Dieu à partir des créatures, voie qui est tout à la fois « *multo superior et certior* » et par surcroît « *frequenter viro spirituali multo evidentior* » (51).

Henri de Gand propose donc une identification de la preuve quasi a priori de l'existence de Dieu proposée par Avicenne, à partir de la notion commune de l'être, avec celle de saint Augustin, à partir de la connaissance de Dieu comme l'*esse subsistens* incluse dans la notion d'être, de vrai, de bien. Il complète ensuite sa théorie en disant que par cette voie Dieu est le premier « naturellement » (*statim et naturaliter*) connu par l'intelligence, bien que « rationnellement » ou par voie de raisonnement il soit le dernier connu, parce que cette connaissance rationnelle est dérivée de la connaissance des choses sensibles (52). Dans une longue série de

(47) HENRY OF GHENT, *Summae Quaestionum ordinariarum* (reprint of the 1520 Edition), St. Bonaventure, N.Y. 1953, art. 22 qq. 1-4, f. 129v-134r.

(48) *Ibid.* q. 5, f. 135r G.

(49) *Ibid.* f. 134r B.

(50) *Ibid.* 135r F.

(51) *Ibid.*

(52) *Ibid.* art. 24, q. 7, f. 143r-144v.

questions, Henri de Gand expose ensuite que cette connaissance « naturelle » de l'essence divine (quod quid est Dei), est aussi le principe de la connaissance de la nature des choses sensibles (53). Cette connaissance naturelle de Dieu ne suppose cependant pas une intervention actuelle de Dieu, comme pour la connaissance certaine par la voie de l'illumination, mais elle résulte d'une information de l'intelligence par les notions de Dieu comme être, vrai, bien imprimées dans l'intelligence dans l'acte même de la création (54).

Ces théories d'Henri de Gand nous apparaissent d'une part comme une réfutation de la théorie de l'évidence immédiate de Dieu en vertu de l'identité du sujet et de l'attribut dans la proposition, Dieu existe, en même temps qu'une transposition au plan théologique de la théorie de Dieu, premier connu comme *Ens purissimum* et comme *Actus purus* soutenue dans l'*Itinerarium*, ou comme vérité première, bonté souveraine utilisée dans le *De Myste-rio Trinitatis* et l'*Itinerarium*. La source immédiate de ces théories chez Bonaventure et Henri de Gand nous semble un frère mineur, Guibert de Tournai, dans son *Erudimentum doctrinae*. Il fut concitoyen d'Henri de Gand, et confrère de Bonaventure à Paris (55).

Ces mêmes théories de Dieu, premier connu, ainsi que la théorie de l'illumination furent vivement critiquées par le frère mineur Pierre de Jean Olivi, comme impliquant l'erreur théologique de la vision de Dieu et l'erreur philosophique de la vision en Dieu, et parce que fondée sur une interprétation littérale de saint Augustin contraire à ses « intentions » profondes (56).

L'idée d'une philosophie contenue dans la révélation chrétienne et supérieure à celle des philosophes païens est presque aussi vieille que le Christianisme et mise en œuvre dans les controverses avec les païens. Roger Bacon reprend cette idée, mais dans un point de vue apologétique, pour démontrer la vérité de la religion chrétienne aux philosophes arabes. A son avis, c'est la fonction propre du chrétien versé dans la philosophie et dans l'Écriture de démontrer la vérité de Christianisme en partant des principes des philosophes

(53) *Ibid.* q. 8, f. 145rv.

(54) *Ibid.* q. 9, f. 146rv.

(55) CAMILLE BÉRUBÉ et SERVUS GIEBEN, *Guibert de Tournai et Robert Grosseteste, sources inconnues de la doctrine de l'illumination, suivi de l'édition critique de trois chapitres du Rudimentum doctrinae de Guibert de Tournai*, dans S. Bonaventura 1274-1974, II, 627-654.

(56) Voir notre article, *Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand*, dans *Studies Honoring Ignatius Brady, Friar Minor*. St. Bonaventure N.Y. 1976, 57-121.

(57) Voir notre ouvrage, *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1976, 52-162.

et de la lumière rationnelle qui est contenue dans l'Écriture, précisément parce que ce supplément de lumière permet de montrer que les vérités fondamentales du Christianisme, telles la Trinité divine, la création, l'incarnation du Fils de Dieu, la rédemption, la résurrection, la vie future, etc., découlent des principes mêmes professés par les philosophes, si on les comprend plus profondément qu'ils ne l'ont fait à la simple lumière de la raison. Si on le fait de façon convenable, les philosophes païens, les Musulmans par exemple, qui sont versés dans la philosophie comprendront ces vérités, du moins ils ne pourront pas les réfuter, parce qu'ils verront quelles découlent des principes des Philosophes, bien que ceux-ci aient été incapables de les déduire eux-mêmes.

Comme nous avons proposé de comprendre la notion de la théologie chez saint Bonaventure, spécialement l'usage qui y revient aux sciences humaines si chères à Roger Bacon, en instaurant une sorte de « dialogue » entre ces deux frères mineurs, tous deux promoteurs d'une réforme de l'enseignement de la théologie par le retour à l'Écriture en même temps que par une certaine « réduction » des sciences humaines à la théologie, il nous semble vraisemblable que Bonaventure ait accordé une attention particulière à la façon dont le recours aux sciences humaines sert à promouvoir l'intelligence de l'objet de la foi. Aussi bien après avoir donné la liste des douze vérités essentielles qui découlent de la foi, Bonaventure déclare que ces vérités sont à la fois croyables et intelligibles: *credibilia et intelligibilia*, à la différence de certaines autres, comme les faits historiques, qui sont seulement à croire. Et quand on les comprend, elles ont des raisons solides: « Quaedam autem credibilia sunt intelligibilia; et quando intelliguntur, rationes solidas habent » (58). Il n'en étudiera, en fait, que les trois premières, celles qui nous intéressent: la primauté de Dieu, la trinité et l'unité de Dieu, l'exemplarisme divin.

Apportant ensuite les raisons qui montrent cette intelligibilité, il répète comme un refrain: cela n'est pas seulement croyable, mais aussi intelligible. Mais, à la surprise du lecteur, les arguments qui lui servent à montrer comment le théologien comprend cette vérité de foi: Dieu est *premier*, sont les mêmes que ceux qui lui ont servi dans les conférences antérieures à montrer comment le philosophe s'élève à la connaissance de Dieu. De plus ces arguments se retrouvent, comme *fundamenta* ou arguments préliminaires, à la question sur l'indubitabilité de l'existence de Dieu, dans le *De mysterio Trinitatis* et, plus ou moins modifiés, dans l'*Itinerarium*.

Le lecteur doit pourtant se garder d'en conclure trop vite que ces arguments conviennent de la même manière au philosophe, au

(58) Cf. note 46.

théologien et au mystique, car la conférence *In Hexaemeron*, VIII, qui fait la transition entre l'ascension du philosophe à Dieu et la promotion de l'intelligibilité de la foi par le théologien, définit la lumière de la foi par ses effets.

La foi rend l'intelligence sublime, parce qu'elle dépasse la raison et la recherche; elle rend stable, parce qu'elle exclut le doute; elle la rend visible, parce qu'elle montre une clarté multiforme. Elle consiste pourtant plus dans la confession de la vérité que dans la communication de la lumière. En un sens, elle voit; en un autre sens, elle ne voit pas. Ne pas voir est son mérite, et croire est sa lumière. Il est, en effet, au-dessus de la raison humaine de connaître la sublimité de la foi et l'ampleur de la charité. L'investigation n'y atteint pas (59).

A la Conférence IX Bonaventure précise les relations de la raison naturelle avec la raison illuminée par la foi, dans la spéculation sur la Trinité, en disant que la quatrième raison de la fermeté de la foi, « c'est que la foi parle de telle sorte que la raison soit d'accord avec la foi, en ce sens qu'elle ne peut la contredire. Le jugement de la raison illuminée par la foi est qu'il faut penser de Dieu « *piissime, verissime et optime* ». Penser de Dieu d'une façon très pieuse, c'est penser que cette essence première existe d'une façon plus noble qu'on ne peut le penser: c'est penser que cette essence une et simple est en plusieurs sans être multipliée et diversifiée, au-delà de l'unité du singulier et de la simplicité de l'universel, qu'elle est l'unité de la nature divine en trois personnes. Penser de Dieu d'une façon *très vraie*, c'est penser qu'il est cause de tout et que rien n'existe par soi. Penser de Dieu de façon *très excellente*, c'est penser que sa diffusion est aussi grande qu'elle peut être, que Dieu ne serait pas vraiment suprême, s'il ne se diffusait pas intérieurement et extérieurement autant qu'il le peut, en observant la convenance en ce qui concerne la diffusion à l'extérieur » (60).

C'est dire explicitement que le principe même de la diffusivité parfaite du bien qui, dans l'*Itinerarium* et le *Comm. sur les Sentences* est à l'origine de la déduction des personnes divines aussi bien que de l'amour de Dieu dans la création et la rédemption, relève de la lumière de la foi et non de celle du platonisme pseudo-dionisien. C'est un dépassement de la raison naturelle par la raison illuminée par la foi que la raison naturelle ne peut ni percevoir ni contredire.

(59) S. BONAVENTURA, *Coll. in Hex.* VIII, *loc. cit.* p. 369.

(60) S. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaemeron*, Edidit R.P. Ferdinandus Delorme, Ad Claras Aquas, Florentiae, 1934, p. 123-124. Edition de Quaracchi, *Opera Omnia*, V, 375-376.

A la Conférence XI, Bonaventure reprend longuement ces raisons pour lesquelles l'intelligence élevée par la foi disserte sur l'origine des personnes, en faisant écho tant au *Commentaire sur les Sentences* qu'à l'*Itinerarium*. On les retrouve aussi bien dans le *De mysterio Trinitatis* avec une explication de ce en quoi consistent cet accord et ce dépassement de la raison naturelle par la raison illuminée par la foi. Le Christ illumine, en effet, tant par la lumière naturelle que par la lumière infuse. Du concours des deux est exprimé l'habitus de la foi comme argument pour croire que Dieu est trine et, conséquemment, croire toute vérité de la foi chrétienne.

Ce concours consiste en ce que, par la lumière naturelle, la raison dicte à chacun qu'il faut penser du premier principe *très hautement* et *très pieusement*; très hautement, ou qu'il ne vient de rien; très pieusement, ou que tout vient de Lui. Chrétiens et Juifs, Sarrasins et hérétiques sont ici d'accord. Mais penser que Dieu puisse et veuille produire un égal, cela n'est pas dicté par la lumière naturelle, mais par la lumière infuse. Du concours des deux il résulte que, pour penser de Dieu très hautement et très pieusement, il faut penser que Dieu engendre et spire un coégal et consubstantiel. Penser ainsi de Dieu, c'est honorer grandement Dieu. C'est ainsi que la foi en la Trinité est le fondement du culte divin et de toute la religion chrétienne. Ce qui meut à croire, c'est donc principalement l'illumination elle-même, laquelle commence dans la lumière naturelle et s'achève dans la lumière infuse (61).

En résumé, la raison naturelle pense de Dieu *altissime* en disant que Dieu n'est produit par aucun autre, et *piissime*, en disant que tout autre vient de Lui. La lumière infuse y ajoute que pour penser de Dieu *altissime* et *piissime*, il faut aussi le penser comme une nature en trois personnes, ayant à l'intérieur la diffusion la plus parfaite possible et, à l'extérieur, la diffusion la plus parfaite qui convient à la volonté divine.

Est-ce à dire que nous avons là deux niveaux de connaissance d'un même principe, qui seraient la « métaphysique philosophique » et la « métaphysique théologique »? Nous ne le pensons pas, parce que le niveau théologique est atteint seulement à la lumière de la foi infuse ou vertu théologale de la foi. Pouvons-nous dire qu'il s'agit là d'un même principe, parce que Bonaventure le formule avec les même termes; *altissime* et *piissime*, tant pour la connaissance naturelle que pour la connaissance surnaturelle? Rien ne nous permet de le penser. S'il en était ainsi on devrait dire avec Gilson que la « philosophie chrétienne » amène la philosophie na-

(61) S. BONAVENTURA, *De myst. Trin.*, loc. cit. 55-56.

turelle à son épanouissement parfait en la soumettant à la lumière de la foi, en la convertissant en théologie. Pouvons-nous du moins penser avec Roger Bacon que le philosophe non-croyant, même s'il ne comprend pas ce passage du niveau de la philosophie à celui de la théologie, ne peut pas y contredire? Nous ne le pensons pas non plus, car il pourra tenir que cette extension est gratuite, parce qu'il ne connaît rien dans la nature qui puisse lui faire penser que cela soit possible. Et Bonaventure semble bien de cet avis quand il dit que la raison naturelle ne peut parvenir à la connaissance des personnes divines, parce rien dans la nature ne le lui suggère, et que cela n'est pas pensable raisonnablement. Les Philosophes n'en ont rien su, et ce qu'ils en disent ou ils ne l'ont pas compris, ou ils ont été illuminés par la foi (62). C'est aussi bien l'opinion de Duns Scot qui, après avoir rapporté l'argument: « Bonum est sui diffusivum, ergo bonum infinitum est infinite diffusivum », se contente de noter que loin de nous apparaître nécessaire, cette diffusion d'un être infini en plusieurs personnes ne nous apparaît même pas possible (63).

Peut-être avons nous là cependant un trait de lumière, parce que ce que Bonaventure refuse aux philosophes en raison de leur méthode même qui part du sensible pour s'élever au principe premier il y recourt méthodiquement quand il parle en théologien qui veut, non pas prouver les données de la foi, mais en montrer une certaine convenance avec la raison, ou promouvoir le passage du *credibile* à l'*intelligibile*, de la même façon que Duns Scot lui-même, après avoir noté que la raison ne peut prouver a priori la possibilité de l'être infini, dit qu'elle peut en apporter des « persuasiones theologicae », qui sont pour les théologiens ce que sont les raisons probables pour Aristote (64). Il qualifie aussi bien les arguments par lesquels il prouve contre les Philosophes la nécessité de la révélation pour connaître la fin de l'homme et les moyens pour la réaliser, en spécifiant cette fois que ces raisons vont « de credito ad creditum », des raisons qui sont efficaces pour le croyant, mais peuvent être récusées par le Philosophe comme gratuites, parce qu'elles supposent l'existence du surnaturel que la raison ne peut par ailleurs prouver (65).

(62) BONAVENTURA, *In I Sententiarum*, d. 3 p. 1 q. 4 p. 55.

(63) JOANNIS DUNS SCOTI, *Opera omnia, Ordinatio I* d. 2 p. 2 q. 1-4. Civ. Vaticana 1950, p. 278: « Et cum arguitur secundo quod summe activum est summe diffusivum sui, responsio esset quod verum est quantum possibile est aliquid diffundi, sed oporteret probare quod possibile esset aliquid diffundi, sive communicari in unitate naturae ».

(64) *Ibid.* p. 205-211.

(65) *Ibid.* Prol. p. 1 q. un. p. 9.

Bonaventure en a traité expressément dans le Commentaire sur les Sentences, au traité de la foi, en précisant ce qu'il avait dit au Prologue. La question avait été longuement débattue parmi les disciples d'Alexandre de Halès, et Eudes Rigaux avait donné une solution couramment acceptée par la suite en distinguant deux sortes de principes et de conclusions en théologie: les principes innés qui engendrent la science au sens d'Aristote, et les principes révélés qui engendrent une science spéciale, une *scientia fidei*, propre à la théologie. Tout n'est pas déluclé pourtant, parce que Rigaux tient pour nécessairement vraie une conclusion tirée d'une majeure connue par la raison et d'une mineure tenue par la foi. Un demi-siècle plus tard, Jean Duns Scot et Guillaume d'Ockham penseront, au contraire, qu'une telle conclusion relève de la foi, parce que la raison ne voit pas de lien nécessaire entre un principe naturel et une proposition dont la vérité n'est pas évidente à l'intelligence mais est admise par elle sous la motion de la grâce et de la volonté libre.

Ces raffinements dialectiques n'apparaissent pas encore chez saint Bonaventure, mais on y trouve une analyse des raisons auxquelles le théologien recourt pour promouvoir l'intelligence de la foi en y ajoutant de la raison: *per additionem rationis*. Le *credible*, en effet, dit trois choses: d'abord l'objet à croire en tant que révélé par la Vérité première; puis, que la vérité est incluse dans l'Écriture, et enfin, qu'elle est objet de preuves. C'est donc l'objet du livre des Sentences, et donc du commentaire de Bonaventure, de donner les raisons qui prouvent notre foi (66).

Ces preuves de la vérité de l'objet de foi sont de trois sortes, selon qu'elles s'adressent aux adversaires, aux faibles ou aux parfaits dans la foi. Contre les premiers, il faut apporter des raisons *catholiques* et des similitudes aptes à défendre et à affirmer la foi. Pour nourrir la foi des faibles, il faut apporter des arguments probables, parce que, si les faibles voyaient que tous les arguments probables sont contraires à la vérité de foi, ils ne persévèreraient pas. Pour les parfaits, il faut apporter des raisons *nécessaires* c'est-à-dire ces raisons que l'on appelait ainsi à la suite de Richard de saint Victor et qui semblent rendre la vérité de la foi directement perceptible, à la façon de l'argument anselmien prouvant l'existence de Dieu à partir de la définition de Dieu comme l'être le plus grand que l'on puisse penser. L'excellence de ces « raisons nécessaires » vient de la satisfaction que les parfaits éprouvent à comprendre ce qu'ils croient (67). Comme ces raisons sont systéma-

(66) S. BONAVENTURA, *In I Sententiarum*. Prooemium, q. 1 p. 7.

(67) *Ibid.* q. 2, p. 9.

tiquement mises en œuvre dans le *De mysterio Trinitatis*, pour établir l'évidence absolue de la proposition: Dieu est, et dans l'*Itinerarium* pour déduire les propriétés divines à partir des noms de Dieu comme l'*ipsum esse* et le *Summum bonum*, il importe d'avoir une idée précise de la valeur qui leur est accordée, d'autant plus que l'on y voit en œuvre la « métaphysique théologique » de notre Docteur. Comme ce sujet a fait l'objet de savantes études, nous nous borneront à un commentaire que Bonaventure fait lui-même au traité de la foi, de ce qu'il a ébauché au prooemium du livre I sur les Sentences.

Bonaventure y distingue deux sortes d'opinions probables. La première est l'acceptation d'une partie avec crainte de se tromper; la seconde est une acceptation engendrée par des opinions probables, conformément au dicton d'école qui dit que le syllogisme dialectique engendre l'opinion et le syllogisme démonstratif, la science. Parce que la foi exclut toute fluctuation, la première acceptation de l'opinion est incompatible avec la foi. Mais au sens d'adhésion consécutive à des raisons raisonnables, la foi est compatible avec l'opinion, parce que beaucoup de fidèles ont, en regard des choses qu'ils croient, beaucoup de raisons probables qui engendrent une opinion. Non seulement cette opinion ne répugne pas à la foi, mais elle l'aide et la sert. Elle est un aliment pour la foi des faibles et une satisfaction pour la foi des parfaits (68).

Bonaventure distingue encore deux cas où la foi n'est pas ou est méritoire. Si la foi se fonde totalement sur ces raisons probables de sorte que celles-ci soient le fondement de la foi, une telle foi est sans mérite. Il en va tout autrement si cette acceptation probable acquise par des raisons probables, s'appuie sur la foi comme sur un fondement plus ferme que les raisons. Le signe en est que beaucoup de raisons nous semblent probables et très raisonnables au sujet de la foi, alors qu'elles semblent des abus aux infidèles. Cette acceptation s'appuie donc plus sur la foi que la foi ne s'appuie sur elle, bien que de quelque façon elle réchauffe et réjouisse la foi, comme dit plus haut (69).

Nous trouvons dans la théologie selon le Docteur Séraphique le recours à deux sortes de raisons probables: celles qui tirent leur probabilité d'arguments rationnels et celles qui proviennent de la foi elle-même, à certaines vérités. Les premières sont une fructification du sentiment religieux naturel qui nous porte à penser de Dieu très hautement et très pieusement, à savoir qu'il est l'être premier et la cause de tous les autres êtres. Les secondes naissent

(68) S. BONAVENTURE, *In III Sententiarum*, d. 24 a. 2 q. 3; III 512b.)

(69) *Ibid.* 513.

du sentiment surnaturel de la foi infuse qui nous fait penser Dieu comme une nature en trois personnes et comme le Bien suprême infiniment diffusif, à l'intérieur et à l'extérieur de la divinité. La foi ajoute donc non pas seulement une dimension nouvelle à notre connaissance de Dieu, mais nous donne accès à un domaine que la raison ne peut penser rationnellement, et que les philosophes n'ont pas connu (70).

Mais Bonaventure ne s'en tient pas à cette précision au sujet de la seule Trinité. Posant la question de la « suffisance » de la foi exprimée dans le Symbole à contenir tout ce qui est nécessaire pour le salut, il distingue dans la théologie, à l'instar des sciences humaines, les *antécédents* qui sont les principes de droit naturel; les doctrines principales, qui sont les articles du Symbole sur lesquels porte directement l'illumination de la foi; et les conséquents, qui peuvent être tirés de ces articles. Pour Bonaventure, sont objet de foi tant les antécédents que les conséquents.

Les antécédents de la foi sont compris avant d'être objet de foi, telle l'existence de Dieu. Ils sont objets de foi en tant que supports des vérités de foi (71). Mais, en vérité, ce que la science humaine connaît de Dieu sans la foi est bien peu de choses. Mais ce qui est très caché à la science est très manifeste à la foi, comme cela est manifeste en des questions très hautes et très nobles dont la vérité a été cachée aux Philosophes et qui sont maintenant manifestes aux simples chrétiens. C'est pourquoi l'apôtre dit: « Stultam fecisse Deum sapientiam hujus mundi », parce que toute sagesse sur Dieu en cette vie et sans la foi est plus folie que science (72). Cette sagesse sans la foi incline le chercheur à l'erreur, à moins qu'il ne soit aidé par la lumière de la foi. La science n'est donc pas éliminée, mais rendue plus parfaite par la foi.

Les *Collationes de donis Spiritus Sancti*, IV reprennent ce thème de la grandeur respective de la philosophie et de la théologie: « Claritas scientiae philosophicae est magna secundum opinionem hominum mundialium, parva tamen est in comparatione ad claritatem scientiae christianae. Claritas vero scientiae theologicae parva videtur secundum opinionem hominum mundialium, sed secundum veritatem magna est » (73). Et Bonaventure d'expliquer que la misère de la science des philosophes, c'est qu'elle est sujette à l'éclipse de l'erreur, de la folie, de la présomption qui obscurcit l'intelligence dans les choses divines et la voie du salut. Même avec la science naturelle et la métaphysique, il est impossible sans

(70) *Ibid.* 526-528.

(71) *Ibid.* dubia, 523.

(72) *Ibid.* q. 2, 516.

(73) S. BONAVENTURA, *Coll. de donis Spiritus Sancti*, IV, p. 475a.

la foi de savoir que Dieu est trine et un, très puissant et très bon jusqu'aux limites extrêmes de la bonté (74).

Le thème a été exploité à fond pour légitimer l'interprétation de la pensée de saint Bonaventure comme une « philosophie chrétienne », alors que celui-ci ne pense qu'à célébrer les merveilles de la théologie chrétienne qui naissent de la foi. Est-ce à dire que l'on puisse faire refluer sur la philosophie, telle que peuvent la pratiquer les chrétiens grâce à la révélation concernant le Christ et la Trinité, les progrès théologiques accomplis grâce aux lumières de la foi, comme si la foi cessait d'être nécessaire pour percevoir ces dimensions nouvelles de la nature humaine révélées dans le Christ, ou le dynamisme de la vie Trinitaire au-dedans et au-dehors de la Trinité? Nous savons que c'était là la conception chère à Roger Bacon, mais nous inclinons à penser que c'est une erreur que saint Bonaventure a vivement combattue comme un accaparement de la théologie par la philosophie, une réduction de la Reine théologie, au niveau de servante de la philosophie. De ce progrès de la philosophie par les données de la Révélation, Roger Bacon n'en concluait-il pas qu'il est possible de prouver les mystères de la foi chrétienne à partir des principes mêmes des Philosophes, et que c'est la fonction propre du philosophe chrétien?

Mais ce qui nous semble, par contre, résulter de la lecture de ces quelques textes de notre Docteur sur la fonction propre du théologien de promouvoir l'intelligibilité de la foi, par l'addition de raisons dites *catholiques, probables et nécessaires*, et sur les fonctions respectives de la raison naturelle et de la raison illuminée par la foi, c'est que les textes de saint Bonaventure sur la connaissance de Dieu peuvent se classer en quelques catégories ayant chacune leur fonctions propres. Bonaventure parle toujours en théologien, mais c'est en théologien qui s'intéresse à la connaissance de Dieu, soit comme un objet de connaissance naturelle, soit comme un antécédent de la foi, soit comme un objet direct de foi, soit comme une source de la contemplation de Dieu.

La connaissance naturelle de Dieu est un antécédent de la foi. Notre Docteur en traite dès le début du Commentaire au livre I sur les Sentences. Ayant expliqué que Dieu est une nature en trois personnes, il expose le mode de connaissance de Dieu qui convient à l'intellect humain dans sa condition présente, à savoir, en raison de son union avec le corps et dans sa situation historique actuelle. L'esprit arrive à Dieu comme cause première efficiente, formelle et finale, comme l'ont fait les Philosophes. Mais ce mode ne peut conduire à la connaissance de la Trinité, parce que rien de tel ne se rencontre dans la création et que cela ne peut être pensé raison-

(74) *Ibid.* p. 475-6.

nablement. Les philosophes n'en ont rien su, à moins d'avoir été illuminés par la foi (75). Il n'est question ni de connaissance innée, ni d'illumination. Nous rencontrons ensuite la question de *In I Sententiarum* d. 8 p. 1a. 1 q. 2, sur la propriété de Dieu de ne pouvoir être pensé comme non-être, en raison de la Vérité ou perfection de son être excluant toute possibilité, toute vanité, tout non-être, comme établi à la question antécédente. C'est donc une pure question de théologie, qui suppose admise l'existence de Dieu, et non une preuve de son existence. Le texte est le brouillon de la question du *De mysterio Trinitatis* q. 1 a. 1, sur l'indubitabilité de l'existence de Dieu. C'est une question qui traite de l'existence de Dieu comme un *verum indubitabile*, et le fondement objectif de toute connaissance certaine. Les moyens de preuve sont le témoignage de l'esprit humain corroboré par les Pères, Docteurs et Philosophes; le témoignage des choses créées qui clament l'existence de Dieu et, enfin, l'évidence même de la proposition: Dieu existe.

Bien que Bonaventure dise dans l'introduction que l'indubitabilité de l'existence de Dieu soit le fondement de toute connaissance certaine, et que la trinité de Dieu soit le fondement de toute connaissance de foi, il ne fait absolument rien pour montrer la relation de cette vérité avec les autres certitudes naturelles, alors qu'il relie expressement les vérités de foi à la foi dans la Trinité. Ce n'est donc pas une question épistémologique sur la cause de la certitude, mais une question théologique sur l'indubitabilité de l'existence de Dieu comme antécédent de toute vérité de foi. Lire cette question comme une preuve philosophique de l'existence de Dieu, c'est se méprendre sur la portée des raisons apportées qui visent à nourrir la foi des faibles et réjouir celle des parfaits. Bonaventure note clairement en répondant à la dernière objection, que la connaissance de Dieu est selon saint Paul le « substramentum aliorum credibilium ... a natura insitum ». Ce sont les éditeurs qui induisent le lecteur en erreur en mettant en titre à la question I: « De certitudine, qua existentia Dei cognoscitur », en faisant de la certitude subjective l'objet de la preuve, alors que cette certitude est un moyen de démontrer une propriété objective de Dieu, d'être connaissable avec certitude.

Il en va de même pour la question fameuse sur la nécessité de l'illumination pour la connaissance certaine (76). C'est une ques-

(75) S. BONAVENTURA, *In I Sent.* d. 3 p. 1 dubia; I 55: « Dicendum quod pluralitas personarum cum unitate essentiae est proprium divinae naturae solius, cuius simile nec reperitur in creatura nec potest reperiri nec rationaliter cogitari... Unde dico, quod philosophi nunquam per rationem cognoverunt personarum trinitatem nec etiam pluralitatem, nisi haberent aliquem habitum fidei, sicut habent aliqui haeretici ».

(76) S. BONAVENTURA, *De Scientia Christi*, IV l.c., V 17-27.

tion de théologie sur le rayonnement des idées divines ou « rationes aeternae » en toute connaissance certaine, pour en faire ensuite l'application au Christ dans sa connaissance « humaine » et au magistère du Christ en tant que Verbe éternel, en tant qu'*exemplar factivum, exemplar factivum et dispositivum et exemplar expressivum* (qq. 5-9); thèse qui trouvera sa formule dans le sermon, *Christus unus omnium magister*, et ensuite dans les *Collationes in Hexaemeron*, XII, sur l'exemplarisme divin, comme troisième des vérités principales de la foi chrétienne, après la primauté et la trinité de Dieu.

Le texte le plus célèbre de saint Bonaventure sur la connaissance de Dieu, c'est l'*Itinerarium mentis in Deum*. L'auteur s'y propose explicitement une fin spirituelle et mystique, celle de promouvoir la contemplation de Dieu dont le Séraphique Père, saint François d'Assise est le modèle dans sa stigmatisation sur l'Alverne. Ce n'est pas pour autant un texte facile à comprendre, même au sens littéral, car il y faut une certaine familiarité avec la pensée de saint Bonaventure et celle des destinataires de l'opuscule. Peut-être Bonaventure s'est-il fait quelque illusion sur la capacité de ceux-ci de le suivre dans son ascension mystique. Si on en croit Bertram de Alen, le premier commentateur connu, au XV^e siècle, il y a une bonne marge entre la voie facile entrevue par Bonaventure et la réalisation: « ... septem itinera, per quae homo faciliter ad cognitionis divinae objectum saltem in aenigmate in statu viae pertingere possit... Sed quia idem Venerabilis Pater multum subtiliter et nimis obscure dicta itinera posuit, ita quod etiam viri multum in sacris Scripturis illuminati vix ipsum in sua doctrina capere possunt... » (77).

Bertram de Alen essaie donc de comprendre l'abord pour son propre profit ce chef-d'œuvre bonaventurien et de le mettre à la portée des frères simples. Avec quel succès? On peut en juger par l'appréciation des éditeurs de Quaracchi: Cet auteur fait des gloses « modo suo » sur les chapitres 1, 2, 5, se tait sur les chapitres 3, 4, 6, 7. En somme, « ad explicandos locos difficiles nihil affert ».

Si l'on peut supposer que le frère mineur contemporain de Bonaventure et possédant une honnête culture philosophique, théologique et spirituelle, retrouvait son propre climat mental, cela devenait déjà difficile deux siècles plus tard, même pour un Docteur en Théologie. A combien plus forte raison le lecteur moderne a-t-il besoin d'une certaine ascèse pour « mettre entre parenthèses » sa propre culture et pour y substituer celle de saint Bonaventure et de ses contemporains, afin de comprendre d'abord le sens littéral

(77) S. BONAVENTURA, *l.c.*, V XXVI.

du texte et ensuite la leçon spirituelle que Bonaventure veut faire entendre, même s'il lui semble que la virtuosité avec laquelle le Docteur Séraphique trouve des symboles d'une présence de Dieu partout dans l'histoire naturelle, les théories de saint Augustin, de saint Anselme et du Pseudo-Denis, voire d'Aristote et de Platon, est excessive et manque d'esprit critique. Il lui est toujours loisible de rechercher les présupposés conscients ou inconscients qui guident la plume de notre écrivain, de se livrer à l'introspection de sa personnalité médiévale et franciscaine, de créer le système d'interprétation qui lui semble livrer une clef pour une intelligence plus profonde de la pensée bonaventurienne au-delà de la lettre. Mais il ne devra pas oublier que tout lecteur devient un peu auteur de l'ouvrage qu'il lit, en y projetant sa culture et sa personnalité, ses options secrètes.

Il est inévitable qu'il en résulte des interprétations qui semblent au premier coup d'œil fort divergentes et inspirées par des options personnelles opposées, bien qu'elles se recoupent et se rejoignent en bien des points. Et pourtant elles mettent en relief des dimensions de la pensée bonaventurienne qui n'apparaissent pas aussi vigoureusement sous une lumière différente, comme ces filtres et ces colorants qu'emploient les photographes et les chimistes pour donner du relief à ce qui n'apparaît que faiblement à la lumière commune. Mais celle-ci sera toujours nécessaire pour donner à chaque objet sa place dans l'ensemble. C'est ainsi que les interprétations de la pensée globale de saint Bonaventure comme une « philosophie chrétienne » et comme une « métaphysique théologique » me semblent devoir être redimensionnées à la lumière générale de la notion bonaventurienne de la théologie et en tenant compte des rôles que Bonaventure y assigne aux sciences humaines, à la raison naturelle et à la raison illuminée par la foi. Si ces interprétations nous semblent rendre saint Bonaventure « incompréhensible », ou en montrer la misère, souvenons-nous que cette incompréhensibilité en révèle aussi la grandeur, en ce qu'elle dépasse nos moyens d'investigation et nos capacités de compréhension.

CAMILLE BÉRUBÉ

